

世間と社会》は《日本と西洋》を比較できる規準だろうか？（一）

河野 眞

《世間》論の肯定と流布への疑問

a
ビマ
のはじまり…影響への懸念と回想

（一）
の懸念

西 説い は、 がそ 代の 者も ロー には

《社会》に当たるものが日本には存在せず、日本にあるのは《世間》であるとの論が行なわれている。は西洋史家の阿部謹也である。まことに奇妙な説なのだが、それを改めて取り上げる必要をおぼえたのにもその論が一般に受け入れられていると思われるからである。たとえば船曳健夫『日本人論』再考』あり、阿部謹也の世間論を、中根千枝の《タテ社会》と同質と見て肯定的な評価を下している。¹⁾その世系の有識者にもなお阿部の世間論が説得的に聞こえるのには意外な感じがする。多少幅を広くとれば筆ているその世代であれば、西洋を实地に経験するのは、それ以前の者に比べてはるかに容易で、またグセーションの大波のなかで彼私の事情に通じているのでは、と思うからである。しかし、また筆者の元さどき西洋史や文化史の分野の若い人たちから抜刷りが送られてくるが、それらの幾分かは阿部謹也の

世間と社会》は《日本と西洋》を比較できる規準だろうか？（一）

三五（一）

論説が間違っているような気がするので読んでくれというものである。それがある程度の数になることを見ると疑問を感じている人もいそうである。しかしそれが正面からの声にならないのは、阿部の取り上げたような分野が分かりにくいということもあるのかも知れない。筆者の場合は主にドイツ語圏の民俗学において阿部謹也と重なっていたが、そこから見ると阿部の論説は基本的なところで細部でも誤りが多いのである。しかし日本ではドイツ民俗学という分野自体が確立していないために、検証できる人が少ないのでは、とも思われる。そうした状況を考えると、疑いをいだく若い世代が自信をもって批判に臨むことができるための参考を提示しようと思うのである。

b 二つの回想

(ドイツ民俗学の活用について)

今では三〇年以上前のことになるが、阿部謹也『中世の窓から』が朝日新聞に連載されたとき、当時はまだ存続していたある読書紙の編集者が、どうもおかしな気がするので書評をしてみないか、と声をかけてきた。結局、書評にしては異例の十回続きになったが、筆者が特に気になったのはドイツ民俗学との関わりであった。阿部が使っている文献に問題があるように思えたのである。当時、筆者は、ドイツ民俗学の理解に踏み出してまだそれほど年月が経っていない、文献の読みこみを続けている最中であつたが、それでも、阿部がドイツ民俗学の流れを踏まえていないことには気がついた。つまり、ドイツ民俗学界のどの時代の、どの潮流、またどの傾向の文献とあったことを抑えないまま、ドイツの学界では《通俗民俗学》と呼ばれて今日では否定されている種類のものに

無批判に依拠しているのである。またそれらを元に想像でふくらませている箇所もあるように思われた。文献について言えば、それらはドイツの古書店にあふれている種類でもあるが、ドイツ民俗学の場合、研究書の体裁をとっている場合でも今では通用しないものも少なくないのである。極端なのはナチズム系の民俗学であるが、それもまったく孤立した現象ではなく、誤謬の裾野は広がった。それゆえ、今日の日本でも、どれがナチズム民俗学かはすぐには見極めつかないとも思われる。とまれ、そうしたことから『中世の窓から』が刊行された直後に、ドイツの民俗学書の使い方を中心に、問題と思えた箇所を指摘したのだった。またそこで気づいたことだが、阿倍の著作は参考文献といってもほとんどジエネラル・レファレンスにとどまっており、どの論述を何に依拠して論じているかが分からない体裁である。これは、ドイツ民俗学のような過去に問題をかかえている分野の活用では好ましいことではない。少なくとも一般読者は、論述とその元になる証拠との照らし合わせのしようがないからである。それには、おそらく学史の重要性を阿部自身が気づいていなかったことが与っていたと思われる。

（眠り姫の思い出）

もうひとつ、これは筆者の記憶だけのことも知れないが、ほぼ同時期に、同じような感想を持ったことがあった。その頃、毎夜ラジオでNHKの深夜放送に耳を傾けていたが、偶然、阿部謹也がアナウンサーと対談している番組を聴くことになった。そこでも、氏は、歴史学だけでなくドイツの民俗学をも研究したと語り、そしてグリン兄弟の『昔話』のなかの「眠り姫」を取り上げていた。中世のヨーロッパでは都市ごとに時間の測り方が違っており、そのため互いに時間感覚が合わないことがあったが、それを映しているのが眠り姫の話だ、と言う解説である。これにも妙な気がしたものである。才気のある人らしいとは感じたが、正しい解説をしているとも思え

なかったのである。眠り姫はかなり後の派生形態であろうが、西洋には、何か特別の存在が眠っているという伝説が古くからおこなわれてきた。民俗学や文化人類学の分野での基本的な見解とされてきたのは、古くは《インクバティオー(睡眠行)》である。つまり靈性を帯びた洞窟などへ赴いて眠ることによってお告げを受けたり、病直しを得たりするのである。キリスト教の聖者伝説にもなり、また『コーラン』にも記されている「エベソスの眠り人」あるいは「七人の眠り人」はその代表的なものであるが、またトゥールのグレゴリウスの『(メロヴィング朝) フランク王国史』にも、トゥールのサン・マルタンの墓所での眠りの記述がある。さらに枝分かれてして、どこそこにはカール大帝が眠っていると、どこかの山には巨人が眠っているといった言い伝えになり、そしてその最後の形態として御姫様の眠りの話へも延びていったと考えられる。そういう流れを無視して、中世の諸都市の時計の違いというのは、裏付けを欠いた思いつきのように聞こえたのである。

これを言うのは、阿部謹也についてかねて感じている疑念が今も消えず、またそれを氏の生前から指摘してきた者として、特に疑問点と考える話題を取り上げようと思うのである。なかでもマイナス面での影響が危惧されるのは、氏が後半生力説していた日本人論、ないしは日本と西洋(あるいは西欧)との比較の問題で、それは《世間》論としてつとに知られている。要するに、西洋あるいは西欧は《社会》であるが、それに相応するものは日本にはなく、日本にあるのは《世間》であるという主張である。

C 《世間》を論じなかったのは社会学者の怠慢？

世間論の要点は次に検証するが、阿部の主張が、日本の集団形成の特殊性、伝統的なしがらみ、たとえば義理や人情、すなわち公共性そのものとはやや違った所与性や属人性に彩られて共同体を問題にしていることは容易に知られる。それを阿部は世間論として敷衍するのであるが、片や西洋が公共性と個人主義によって社会がいとなまれるとの対比となると、ただちに疑問が持ち上がる。西洋でも、世間と呼ぶかどうかはともかく、阿部の言うような社会だけではなく、身分別や生業の種類、あるいは地縁による種々の因習的な集団形成が問題にされてきた。それらが度外視されているのである。さらに阿部は、日本では、これまで誰も世間を問題視しなかったとして、社会科学の怠慢を難じる。⁽⁴⁾

この百年の間わが国において社会科学が発展してきたが、驚いたことにこのように重要な世間という言葉进行分析した人はほとんどいない。私達は学校教育のなかで西欧の社会という言葉を学び、そこで社会学者が世間を論じなかったという問題があるのです。

しかし、事実は論者の阿部が注意を怠ったか思い込みがはげしかったか、ということであって、世間を論じた人は何人もいる。たとえば和辻哲郎である。「人間の学としての倫理学」において考察が加えられた他、主著『倫理学』でも約一〇頁にわたって論じられている。しかもその説くところは《世間》の原義と展開だけでなく、実

際の語法とも符合している。その語が由来するところの梵語「*loka*」の含意を諸要素において検討し、次いでそれが仏典の漢訳において独自の意味あいを獲得し、最後に日本において日常語になり至った経緯である。それゆえ頁数に比して、おどろくほど要点が整理されている。またそれを踏まえて、『世間』とは、『人間存在を何らか場所的な、ひろがりのあるものとして把握している・・言語的表』であり、『群衆的公共性』と規定される。⁵⁾

実際日本においては「社会」という訳語が用い始められるまでは主として世間・世の中という言葉によって社会を言い現していた。そうしてこれらの言葉が社会という言葉よりも劣っているわけでは決してないのである。シナにおいては郷民為社会（近思録）などと言われるごとく、宗教的意味に結びついた小さい村落共同態が社会と呼ばれた。社はもと土の神であり、その祭儀が集団の根柢となったのである。しかしこの宗教的な意味のほかには社会は主として「団結事をともにする」ところの集団の意味をのみ現し、社会の時間的・空間的性格には何ら触れるところがない。しかるに世間・世の中という言葉は、右のごとき社会の意を現わしつつ、なおその上に古い伝統に従って何らか場所的なもの、絶えず推移するものという意を含んでいる。世の中は行為的な連関として必ず「間」「中」のいうひろがりの意味するとともに、また同じく行為的な連関であるがゆえに必ず移り変わるものである。

この古典的な考察がすでに『世間』の本質に迫るところがあるのに加えて、その後も重要な知見を幾つか見ることができ。なかでも、世間を正面からテーマに据えて説明を試みたのは社会心理学者、井上忠司の『世間体』

の研究であつた。⁽⁶⁾昭和五二（一九七七）年のことで、また「NHKブックス」の一冊というポピュラーな書種であつたために、少し興味のある者なら知らずにはすまなかつたはずである。井上の著作は、研究の体裁としても、世間に関する先行研究を丹念に踏まえている。内容面でも、《世間》の語がもつ多くの側面について検討を加えており、語義と語法の実際についてはほぼ解決したと言つてもよい。ただ大きな位置づけでは、今日から見るともう一度考え直すべき点がないわけではないが、それは後に試みたい。こういう重要な里程標の存在を無視して説いている点からも、阿部謹也の論説は奇論としか言えないものになつてゆく。それがこの二三十年ほどの期間に影響力をもつていたことがまことに不可思議であるが、とまれ、もう少しその議論を拾つておく。

阿部は、幼い少女数人を犠牲にしたある連続殺人事件を取り上げ、その親族が見舞われた不遇についてこう説いている。⁽⁷⁾

聞くところによれば、彼の姉妹は婚約を解消され、父親は……自殺してしまつたという話である。この姉妹や父親はいつたい何をしたというのであろうか。本人達が……事件には何の関わりもないことは明らかである。にもかかわらず彼らは「世間を」をはばかつて生きなければならぬのである。

このような事態はどこにでも見られる。しかし、寡聞にして民俗学者や社会学者がこの問題について解説した例を聞いたことがない。私は、このようなことが起きるのは、日本の歴史に伝えられている「ケガレ」が生き残っているためだと考えている。「ケガレ」については民俗学者達がいろいろなことを言っているが、現在も観察されるこのような事態について、「ケガレ」の観念で説明した人を私は知らない。

もうひとつ文意がはっきりしないところがあるが、連続殺人事件の犯人の親族が受けた肩身の狭い思いをしているのは、犯罪者との血縁ゆえにケガレがあると受けとめられるからであるが、それを民俗学者たちが反省的に取りあげもしないのは大きな問題ということなのであろう。

犯罪者の親族が受ける不利益はたしかに大きな問題であるが、それを誰も問うおうとしないとは言いい切れない。世間しか知らない日本に特有というの言いすぎで、犯罪者の親族が社会的境遇の変化など辛い思いを強いられるのは西洋でもその事例は幾らもある。またケガレの観念が強い日本に特有の現象というとなえ方には無理がある。

阿部の議論では、世間をどの水準でとらえるかを本人自身が整理していず、日本社会を指す上での万能薬のようになっているところがある。そういう熟さない語法のゆえに厄介であるが、この話題で言えば、公観念の問題があろう。今日の日本で言えば、犯罪者の親族をそれゆえに迫害することは法律も含めて社会規範としてはゆるされず、公道徳では是認されない。しかし私的な次元では、理屈では分かっているにもかかわらず、感覚がついてゆかないということであらう。

ケガレは日常語でもあるが、阿部がそれを民俗学に関係づけて使用するのであれば、民俗学者の怠慢をなじる前に定義しておく方がよかつたであらう。ここでこの話題に入ってしまうのがよいかどうかであるが、ケガレの観念ゆえに犯罪者の親族が忌避されるという文脈はおかしいと思うが、それを挙げるのであれば、並行するような西洋の事情にも眼を向ける必要があつたであらう。構造的な面はともかく、事実として類似の現象は見られるのである。もとより現代では法律上まとめられることではないが、陰では生き続けているものに《不名誉》とそ

の感染という観念がある。昔はそれが公的な秩序であつた。日本の江戸時代に穢多や非人が身分として公的な秩序であつたように、西洋では不名誉民が存在した。しかもその人々だけでなく、その使う道具にふれるだけでも、不名誉が感染するとして用心の対象となつた。また不名誉の度合いがそれまた細かな序列になつていた。そのあたりは、たとえば筆者が紹介しているドイツの法民俗学に関する解説を見もらえれば、多少の見当がつくのはなからうか。

d 《驢馬の結婚式》事件（一九五八年）に見るドイツ人の因習的な制裁習俗、およびその後

阿部謹也の説くところを聞いていると、現代の西洋には村社会的な偏見が起こらないかのような印象を受ける。そこで有名な事例を一つ挙げておきたい。

それが起きたアイフェル地方は、ライン川中流域の西岸の一部、北はアーヘンとケルンを結んだ線、南はモーゼル溪谷、西はフランスとの国境によつて区切られ、南西部でルクセンブルクと接する。多くの死火山の火口湖があり、森林も多く残っているといった場所である。その住民数七〇人の寒村で起きた制裁習俗で、法学や社会学の分野でも論じられたことがある有名な事件でもあるためシンボリックな事例として挙げてみようである。簡単に言うと、その村の娘と結婚した隣村の青年が《仕来り通り》村の青年団に一杯ふるまうことを怠つたために、さんざん嫌がらせを受け、裁判所も慣習法として半ばみとめていた。しかし事態がエスカレートするに連れてさすがに抑制の指示が出されたが、手ぬるい禁止措置をかいぐつて出来事に発展したというものである。ここでは筆者が翻訳した民俗学の指標的な概説書から引用する。⁽⁸⁾

二〇世紀の五〇年代の終わりに、アイフェル地方のある寒村で一つの事件が起きた。それを報道したり、論じたりするにあたって、新聞記事はもちろん、学術雑誌においても、仕来り^{ジッテ}の語が氾濫した。しかしそれだけに、この概念の問題性を目の当たりにする好例でもあった。その村のある娘に、隣村の若い男が恋をした。村の若者たちは、従来通り、その男に対して若者たちが集って酒を飲むための金を出すように要求した。しかし男は応じなかった。そこで

最初の制裁になった。材木を鋸で挽いたおが屑を、娘の家から二キロメートル離れたその恋人の住居まで撒いて線を引いたのである。それに類した動きはその後もつづき、遂に結婚式で爆発した。寒村の青年たちは、二人の結婚式の前夜、そのカップルに向けて罵倒の意味の騒音を立てる挙に出た。ちょうど、上部バイエル^{オーバー}ンの山羊皮たちのような現れ方をして、鍋の蓋や真鍮の器物や、その他の音の出る雑多な道具類でたたましい雑音を立てた。しかもそれは、一週間にわたって毎夜おこなわれた。花婿が裁判所に訴えたところ、嫌がらせを止めるようにとの仮処分が出された。しかし騒音は続いた。次いで、十人余りの青年が訴えられ、彼らは裁判所から警告を受けたが、それを境に騒音を立てる若者の顔ぶれが変わり、その多くは仮装してやって来るようになった。そして遂に制裁（差別）は、いわゆる驢馬^{アム}の結婚式において頂点に達した。これにつ



驢馬の結婚式のポスター

いて言えば、一般的には、ことさら奇妙な格好に扮したカップルが登場し、驢馬であると言い渡され、さらに《これなる夫婦から生まるる子らは、驢馬の仔と名づくべし》との申し渡しを受ける運びの悪ふざけである。今回の場合には、裁判所は、それが名誉毀損に当たるとして事前に禁止した。しかし、禁止措置は、迂回路をとることをうながした。大きな民衆祭が企画され、そこに驢馬の演劇を上演するとの提案が公式になされたのである。それが地元自治体の許可を得ると、一九五八年の夏、住民七〇人の寒村に、近隣はもちろん、やや遠方からも人々が押し寄せ、一万五千人もの観客が列をなした。目玉は、入場料一人一・五マルクの驢馬の演劇であった。

これはもちろん極例で、それゆえ話題になったのであるが、またその参加者の多さから見ても、社会的・文化的背景が小さくないことも知られよう。

《世間と社会》は《日本と西洋》を比較できる規準だろうか？（二）



驢馬の結婚式

e ハインリヒ・ベルの小説『カタリーナの失われた名誉』（一九七四年）に見るマスコミによる新たな制裁習俗

もっとも今挙げた事例は寒村で起きたことで、因習の克服や、また集団性をわずらわしいと感じる個人化の傾向のためにしだいに衰微してゆくと思われる。が、そこで機能していた一つの要素は、衰えるところか勢いを強める一方で、そのトレンドは今も変わっていない。それはマスコミやコマーシャルイズムである。現代の様相そのものであるため実事件を拾うことは難しくないが、それが集約的に表現されたものとして有名な文学作品を挙げようと思う。第二次世界大戦後のドイツの良心とも謳われた作家ハインリヒ・ベル（一九一七―八五）が一九七四年に発表した小説『カタリーナの失われた名誉』である。これはいちはやく日本でも翻訳され、映画化もされたため、比較的よく知られている。ベルはノーベル賞（一九七四年受賞）作家でもある。また邦訳には分かりやすく、『言論の暴力はいかなる結果を生むか』のサブタイトルが添えられている。⁽⁹⁾ 次のようなあらましである。

一九七四年の二月二〇日、カーニヴァルの季節の真つ最中、ドイツのライン地方の小さな町でもこの地方では盛んな《女の謝肉祭》の前夜だった。その日、二七歳のカタリーナはフライヴェートなダンス・パーティーに出かけた。そして仮装舞踏会の手伝いをするうち、会場にやって来たゲッテンという若い男性と気が合つて何度も踊った。カタリーナのアパートに帰った二人は、夜を共に過ごした。翌朝、物々しく武装した警官隊がカタリーナの部屋に押し入り、家内をくまなく搜索した。ゲッテンは当時西ドイツで政治的な主張を背

景に形成された過激派の一人で、大資本への攻撃と資金の確保を目的として起きていた銀行強盗の容疑者であった。そして仮装舞踊会の前から警察に尾行されていたのである。しかし、警察が踏み込んだとき、ゲッテンは出て行った後だった。カタリーナは重要参考人として警察署で厳しく取り調べられた。新聞はそれを報道するだけでなく、彼女の離婚した過去や日ごろの行状を書きたてた。記事の中には根拠のないものやでたらめも多かった。警察から帰宅した彼女を待っていたのは、ひっきりなしのいたずら電話や下卑た手紙だった。こらえかねてゲッテンにかけた電話かきっかけで、隠れ家がつきとめられ、彼は逮捕された。一方、快方に向かっていたカタリーナの母親は記者たちの執拗な取材攻めで病気を悪化させて死亡した。外出すれば、たちまち人々の好奇の目にさらされるようになったカタリーナは、中傷記事を書いた新聞記者の一人ヴェルナーに単独で会見を申し入れた。そして悪びれる風もなく軽薄に喋りつづける彼に向けてピストルの引き金をひいた。彼女は自首して刑務所に送られた。その頃、ヴェルナーの葬儀には報道関係者の殉職として多くの人々が参列し、式は荘重に執り行なわれていた。

これは小説であり、また映画化もされたが、あり得ない出来事という意味でのフィクションではない。むしろ現実のモデル・ケースという性格にある。もとより探って行けば違いは幾らもありはするが、先に紹介した連続殺人事件にからんで親族が連座的な批判や非難にさらされるのが日本に特有といった見方を打ち消すだけの材料にはなるだろう。なお日本の場合にはケガレの觀念がそこに働いているという阿部の見方は論外である。

f ゲマインシャフトとゲゼルシャフト

西洋の社会が歴史を通じて現代的な感覚での公共性に貫かれた社会であったと言うことはできない。近代に入ってもなお身分制国家 (Ständestaat) が歴史学でも大きな課題であり、また十九世紀末にはドイツの社会学のなかでは、有名な「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」が提唱されもした。⁽¹⁰⁾ 日本でもそれを取り上げてきた社会学者や民俗学者が注目して活用してきたことと突き合わせると、むしろ阿部の見落としと言う方がよいと思えるのである。テンニースのその金字塔とも言える提唱は日本でもすでに戦前から注目され、一九五〇年代には翻訳による紹介もされ、⁽¹¹⁾ また実際にそれを検証し活用しようとする動きも欠けてはいなかった。たとえば和辻哲郎はゲマインシャフトを情・誼・社会、ゲゼルシャフトを打・算・社会と試訳している。⁽¹²⁾ 民俗学では和歌森太郎が《協同体》のキイワードで日本の伝統社会の特質を探索していたが、その術語自体がテンニースの理論にも目配りしているところがあった。むしろ日本民俗学は伝統社会における生業と行事の組織の特性を説明することを基本的な目標としてきたところがあり、それには櫻田勝徳や肥後和男や桜井徳太郎や千葉徳爾の克明な研究があり、⁽¹³⁾ さらに一九八〇年代に入れば福田アジオの『日本村落の民俗的構造』⁽¹⁴⁾ のような基本的な成果も現れていた。それを世間と呼ぶかどうかともかく、伝統的な社会構造への説明は進んでいたのである。

職人の世界の研究などは意外に遅れていたかもしれないが、近代工業の個別企業と資本の論理の関係や労働組合の組織形成などでは、社会政策の分野の大河内一男や服部英太郎の研究の積み重ねがあり、これらは筆者の世代、あるいはもう少し上の年齢では人文科学系の者にとっても学生の頃の一般的な読書のなかに入っていた。そ

うした動静を考えあわせると、世間の一語に限定して、それを取り上げなかったとして日本の伝統的な社会の解明がなされていなかったといった主張は独りよがりではなからうか。

その印象はまた阿部がドイツのその方面の研究をまるで射程においていないことも重なっている。村だけでなく、伝統的な諸々の社会的単位の仕組み、あるいは村に限定されず種々の職団においてみられる伝統的な集団形成は、民俗学だけでなく、社会科学の諸分野に関係の大きなテーマであった。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの対比概念の措定そのものへの疑義も含みつつも、社会構成の特徴、とりわけ伝統や伝統をひきずっているとも見える諸特徴はドイツの諸学界にとっても忽せにできない課題であった。しかし阿部の世間社会・対比論では、日本の研究が無視されているだけではなく、社会のあり方に関するドイツ諸学界の研究もまったくと言ってよいほど度外視されている。社会集団の特徴を問題として論じる者にとって、それは致命的な欠陥ではなからうか。実際、果たしてその議論はいちじるしく胡乱に堕している。しかし問題は、そういう論を立てる人物もいるという程度ではすまないことである。明治以来、一五〇年にわたって西洋理解は日本人にとって大課題であり続けた。その間、膨大な労力が費やされた。にもかかわらず、阿部の主張が説得的と聞こえるらしい、この奇妙はなにゆえであらう。以下では、それをいくらかでも解明したい。

2 阿部謹也《世間》論の要点

a 世間とは

批判的な視点を以て臨む以上、勝手に端折ったとの印象を避けるためにも、論者の主張に十分耳をけることがもとめられよう。そこで引用文を読みながら阿部の論点を特定しようと思う。⁽¹⁵⁾

作業仮説としてあらかじめ次のように世間を定義しておこう。世間とは個人個人を結ぶ関係の輪であり、会則や定款はないが、個人個人を強固な絆で結び付けている。しかし、個人が自分からすすんで世間をつくるわけではない。何となく、自分の位置がそこにあるものとして生きている。世間には、形をもつものと形をもたないものがある。形をもつ世間とは、同窓会や会社、政党の派閥、短歌や俳句の会、文壇、囲碁や将棋の会、スポーツクラブ、大学の学部、学会などであり、形をもたない世間とは、隣近所や、年賀状を交換したり贈答を行う人の関係をさす。本書においては、主として形をもたない世間について考えてみたい。

世間には厳しい掟がある。それは特に葬祭への参加に示される。その背後には世間を構成する二つの原理がある。一つは長幼の序であり、もう一つは贈与・互酬の原理である。長幼の序については説明は不要であろう。贈与・互酬とは、対等な関係においては貰った物に対してはほぼ相当な物を贈り返すという原理である。

この引用文にはすでに理解に苦しむところがある。世間を論じ始めるのだが、それは主に《形のない世間》として、《隣近所や、年賀状を交換したり贈答を行う人の関係》を挙げるが、それは《形のある世間》とは違ったものであると言う。しかし贈答をとってみれば、阿部が言う《隣近所や、年賀状を交換したり》と《贈答を行う人の関係》とは次元の異なったものが並列しているようである。贈答が何らかの義務性を帯びるとすれば、それは《会社》の関係、あるいは得意先を含む《会社》関係であり、また別の種類では親族であろう。それゆえ形の有無と贈答行為とは互いに重なっているわけではなく、その点では考えが突きつめられていないか、表現が遺漏無きところまで整えられていないかどちらかである。しかし、それは今問うても仕方がないので、次に世間を特徴とする二つの要素を確認しておきたい。それを阿部は、《一つは長幼の序》、《もう一つは贈与・互酬の原理》であると言う。

b クリスマス・プレゼントをめぐるヘルマン・バウジンガーの指摘

《贈与・互酬の原理》というのも妙な術語だが、もしモノを贈ることによって確かめ合う人間関係であれば、西洋でもそれを見ることができると筆者が四半世紀前に訳したヘルマン・バウジンガーの講演のなかに、クリスマスをめぐって現代起きている問題は何かを問うた段落がある。それによると、民俗学の場合、クリスマスとなると、古くから行われていた民俗行事の調査が中心になりがちである。すなわち宗教劇の性格をおびた村落のクリスマス劇などである。また現代民俗学の提唱の下で問われたのは、クリスマス・ツリーの普及の諸条件（クリスマス・ツリーは最近までカトリック教会ではおこなわれなかった）や、待降節の飾り輪や、花卉業者の進出に

よる演出の変化などである。が、今日、現実をみるなら、もっと切実な心配があるはず、とバウジンガーは言う。⁽¹⁶⁾

これによって今日のクリスマスを把握したことになるだろうか。冷静に考えるなら、遅くとも十二月初めあたりまでに私たちがクリスマス・ツリーのために夜も眠れないといったことが起きてはいないのでないだろうか。むしろ私たちをわずらわせ、頭痛の種になっているのは、プレゼントである。秘書の女性が《今年はお互いに何も贈らないようにしましょう》と言ったとて、それをまともに受けとめることができるだろうか。隣家の少年にはそう感謝するといった関係ではないが、少年の両親は感じのよい人たちで、私たちに気を使ってくれるのだから、何かしないといけないだろうな。甥っ子も、そう頻繁に付き合っているわけではないが、やはり何かプレゼントをする方がよいだろうな。こういう心配のはずなのです。

ここで論じられているのは、は正に《贈与・互酬》ではなからうか。それによって人間関係が維持されることをもって《世間》と云うのであれば、このドイツの論者の周囲には《世間》が広がっていることになる。しかもそれは決してドイツだけのことで、例外的な事例でもない。毎年、景気動向ともかさなってニュース番組でも話題になるアメリカのクリスマス商戦を支えているのも、これと同質のものであろう。ちなみにバウジンガーは、この講演の時点では、ドイツの場合、《不思議なことにプレゼントは民俗学ではほとんど取り上げられたことがない》と問題を喚起するとともに、アメリカの中規模の都市における「プレゼントと親族ネットワーク」を調査した

アメリカの社会学の分野での研究事例に注目をうながしている。

とは言え、筆者は《世間》が欧米にもあるという種類の反論を加えようとしているのではない。《世間》に特殊な意味を付与する阿部の議論が根拠の薄弱な虚論であることに注意したのである。

C 西鶴の世界も《世間》？

阿部謹也によると、井原西鶴が偉大なのは、世間を描いたからであると言う。それは二重の意味においてであり、一つは世間に生きる人間の行動を描写したからであり、二つには世間を脱しようとした行為として男女の情愛、ことに自立的への志向をもった女性を描いたからであると言う。とまれ、これまた、西鶴における世間の描き方、と阿部が説くところを聞いておきたい。⁽¹⁷⁾

『世間胸算用』の主題は「大晦日世はさだめなき定めかな」につきるであろう。その定めとは、借錢は返さなければならぬという世間を貫く互酬関係の鉄則である。今でも、借錢を返済するために、強盗を犯す人があとを絶たないのは、世間の厳しい掟がわれわれをしづめているからであるが、西鶴はそのことを大晦日に限定して浮き彫りにしてみせた。……

問題は、大晦日に限定されているが、借錢は返さなければ生きていけないという世間の掟であり、それはいまでも生きている。世間のあり方は西鶴の時代と今でも変わってはいないのである。世間が存続する限り、互酬関係の絆はこのような形で生き延びる可能性が高い。

しかしこれを読んで疑問に思うのは、西鶴のどこが日本に独自のところであろうか、という問題である。《借錢は返さなければ生きていけないという世間の掟》とのことだが、それは西洋でも同じではなからうか。支払いや借金を清算すべき節季はどこにでもあるであろうし、西洋もその例に漏れないであろう。事実、幾つかの節季があった。代表的なのはマルティーニ、すなわち十一月十一日である。また二月二日なども節目になってきた。どちらも季節雇いの雇用契約の節目なのである。なお言い添えれば、日本の大晦日になる一年の最後の日には西洋では節目ではない。それは十二月二五日のクリスマスから一月六日の御公現にいたる祭儀期間、すなわち十二夜の真ん中だからで、もし十二月三十一日を節目にすればその一連の祭事期間を分断してしまうから、それゆえ節目は別の時期であった。

しかし筆者は、西鶴が描いたのは世間ではなかったと言っているのではない。西鶴はたしかに《世間》に強い関心をよせて情熱をこめて描いたのだった。しかしそれは阿部のいうような語義ではない。後に少しふれるが、西鶴の意味での《世間》は、江戸時代の前期から中期に差しかかる頃に出現した商人が活躍する新しい経済社会を指していたと思われる。そしてその時期あらたな社会状況の到来を指していたはずの語が、江戸時代がアンシャシレジームへと変質する過程で因習の側面において使われるようになっていったと考えられるのである。

d 夏目漱石『吾輩は猫である』は『世間』を描いたものだろうか

『世間とは何か』のなかに「なぜ漱石は読み継がれてきたのか」という一節がある。⁽¹⁸⁾

日露戦争が勝利のうちに終わり、兵士が凱旋してくるに当たって凱旋祝賀会を開き、軍人遺族を慰藉するための義捐金の募集である。主人公は手紙をさっさと畳んで知らん顔をしている。東北地方の凶作に対して義捐金を求められたときには二円か三円出しはしたが、会う人毎に義捐を取られた、取られたと吹聴したという。義捐金は猫が語っているように自分から差し出すもので取られるものではないことは決まっている。にもかかわらず日本人はこの種の醸出を求められたとき、駅前で赤い羽根募金にいくらいくら取られたなどと、今でも「取られた」といいがちなのである。善意の募金であろうと国民の義務である税金であろうと日本人はそれを醸出する際に「取られた」という想いを否定できないのである。

何故なら日本人がこの種の募金に応ずる際には、たいいていの場合何らかの組織が間に入っていて、そこで人間関係が頭に浮かぶからである。誰々が募金にに応じているかどうか、そしてそれがいくらであったかなど、のことがすぐに頭に浮かび、それを勘案し、組織の一員としての義理として募金に応ずる場合が多いのである。したがって自らの考えにしたがってではなく、義理として募金に応ずるのだから「取られた」という感じが残るのである。

そもそもこの作品は猫の目を通して人間社会を描くというふれこみになっているが、実はただの人間社会ではなく、長い歴史の中で日本人の生き方に特定の枠をはめてきた「世間」を描こうとしたものである。そのような意味では西鶴に連なるものであり、文章もその流れを継いでいる。そして『坊っちゃん』と同様にこの作品が長い間わが国で読み継がれてきた最大の理由はまさに「世間」を対象化しようとしたその姿勢にあり、他の作家が今に至るまで誰一人としてなし得なかったことをこの時代にすでに行っていたからなのである。

募金に応じることを《取られた》と表現したことを以て世間の文学化と説き、それゆえに偉大であるとは、奇妙という他ない。西洋でもプレゼントは、真率無垢ばかりとは限らず、やや気鬱な課題であることは、先に見たバウジンガーが説くクリスマス・プレゼントが示している。それが現実というものであろう。

e 呪術…神の人間化

『世間胸算用』の《巻三にも次のような話がある》として、阿部は日本の神を論じている。⁽¹⁹⁾

毎年十月に神々は出雲に集まって国々へ遣わす年徳としとくの神を選定する。神様も上方へは希望するが、田舎の正月はあまり好まれない。泉州堺の町人は表向きはしもたやに見せて、中は広く取り、始末をして暮らしている。目の前でとれる桜鯛も京都に出荷し、自分達は磯でとれる小魚で済ますような暮らしをしている。年

徳の神が大晦日の夜に店構えの良い商人の家に入ってみると、灯明もあげておらず、気味が悪いと思ったが、いったん入ったからにはしょうがないし、他の家に行って他の神と鉢合わせになるのも具合が悪いので、ここではどんな正月を祝うのかと待っていた。夕方から掛取りが何人も押し掛け、女房が苦勞して追いついていない。掛取りが大勢集まったとき、丁稚が返ってきて、旦那様は林の中で盗賊に連れて行かれたという。それを聞いた掛取り達が諦めて帰ると、丁稚はこっそり集金してきた金を出した。亭主は納戸に隠れていたのである。こうして掛取りを追い払ったこの家では、一日遅れで正月を祝った。年徳の神はこうして惨めな正月をおくることになったのである。この話は、「神にさへ此ごとく、貧福のさかいあれば、況、人間の身の上、定めがたきうき世なれば」と結ばれている。

ここでは、本来人間の貧富を左右するはずの神が逆に人間の貧富によってふるまわれしう話になっている。最後には一応神をこのような目にあわせてはいけないという話にはなっているが、結局神の人間化あるいは神の人間への従属という話になっているのである。

フィクションに神様が現れることをもって呪術的と断じ、それゆえ日本社会の特有とするのは乱暴な論である。神様が現れる文学作品は西洋でも幾らもある。昔話では普通であるのは別にしても、アナトール・フランスの「聖母と軽業師」やトルストイの民話風の物語、さらにディケンズの「クリスマス・キャロル」もそうした種類と言えるだろう。日ごろ親しんでいる教会堂にまつわる奇跡譚とのふれあいなどは、日常生活の一部と言ってもよいのである。

3 日本の世間 v s 西欧の社会の対比論の誤謬

a 日本の《長幼の序》は古今不変の鉄則ではなく、歴史や状況による限定的なもののでは

長幼の序について言えば、日本の場合、昔も今も絶対的と言えるほどの基準ではない。たしかに日本の歴史では特に江戸時代とそこでの物の見方が余波としてつづいていた頃は、長子が有利であったとは言えるかもしれない。また長子が優先的であるという一般的な感覚までは否定できない。そのため、才氣渾発な二三男が長男ないしは年長の男兄弟にライヴィル心を燃やし、一時は成功すると見えながら、非業の死に至るといった成り行きは歴史のなかでは少なくない。奈良時代の藤原南家の長子豊成に対する仲麻呂、平安末期の藤原忠通に対する頼長、下つては徳川秀忠の後継をめぐる家光に対する忠長といった組み合わせは、いずれも世を揺るがせる事件につながったこともあって歴史物の題材となってきた。西洋史でも、カール（大帝）の王位継承に際して修道院に入っていたはずの長子カルルマンが突然姿を現したなどのエピソードもあったりする。フリードリヒ・シラーの処女作『群盗』も高邁な兄への邪な弟の陰謀と没落のモチーフを併せている。アレクサンドル・プーシキンの物語詩『ルスラーンとリュドミラ』も醜悪に生れついた弟の兄への嫉妬とだまし討ちの要素を組みこんでいる。逆に、インド起源と見られる「長靴を履いた猫」や、ロシアの「せむしの仔馬」をはじめとする数々の民話、さらに古事記の「海幸彦と山幸彦」など、弟が兄をしのぐ話型もいたるところで行われてきた。相続のあり方でも、モン

ゴルのように末子相続のところもあるが、一般的には、長男が状況に合った適材ならそれに越したことはない、といった感覚はごく自然なものであろう。

日本で長幼の序が絶対の原理、ないしは阿部の言い方では《世間の厳しい掟》などではなかったことは、支配階級の相続の形態からも知られよう。鎌倉時代の武士階級は分割相続が一般的であったとされており、それが所領の細分化を招き、自立に必要な領地をもたない武士たちの行き詰まりが幕府を弱体化させたようである。室町時代でも長子相続が必ずしも原理にまではなっていなかったことが守護大名のあいだに後継争いを頻発させ、その調整は幕府の手にすら余り、それが折角成立した武家による統一政権が混迷する火種となった。さらに進んで室町時代の終わりから戦国時代ともなれば、危機的な時代状況の深まりもあって、長幼よりもリーダーとしての《器量》がより重要な基準とされ、それはいわゆる下剋上の正当化ともなった。血縁などの資格は意味をもったとしても、一定の基礎条件を満たしておれば個々人の技量を基準とすることが、その時期には正当性をもっていた。

長男が長男であるだけで尊つとばれ、長子相続が原理となったのは、徳川政権を安定させるためにかなり無理をして導入したところがあり、それは意図的な閉鎖社会の形成と釣り合った。長幼の序が社会の原理とふれ合うところがあれとすれば、おそらく徳川幕府による政権と社会構成の安定（つまり不変な継ぎ送り）のために導入された政策という面があり、またそれを支えるための儒学によるものであったと考えられる。その点では、長子優先は《世間の掟》というよりも、徳川幕府が支配体制の確立安定に向けてつくりあげた公秩序や公観念の性格をもっていたとみるべきであろう。支配体制が作り上げたイデオロギーであったと言ってもよい。なお儒学であ

れば必ず長幼の序、また長子相続であつたかと言うと、本家本元の中国では、同時期の清朝の宮廷はそうではなかつた。帝位の継承では男子のなかの最も優れた者、ないしは前任者の眼鏡に適つたが指定され、それが崩御直後に先帝の遺勅として実行された。²⁰ 国家の運営がいづ直面するか分からない危機に対応するには、頭から長子を尊いとしているわけにはゆかなかつたのであろう。

翻つて現代の日本を見れば、年長者と年下の者との序列よりもはるかに強く機能している基準は幾らもある。会社組織や職人工房、また芸能界でも、年齢よりも当該の組織に入つた順序がずっと重く見られる場合が少なくない。また所属する組織や事業所の間の上下・優劣が事態を左右するのも一般的である。事業所の格差を超えて年長者を敬うとか、年下を後輩として扱うといったことは、個人の考え方や育ち方による場合は見られるが、少なくとも社会規範と言うには程遠い。それは過去にもそうであつたと考えられる。所属する会社や事業所や役所の等級などによつて、年長者がより強い会社やよりグレイドの高い事業所の若手社員に平身低頭する光景は少しもめずらしくない。それは江戸時代の幕府の運営や藩政でも、また商人の間でもそうであつたであらう。身分や、事業所の大小・強弱の方がはるかに大きな意味をもつと見る方が実情になつていよう。

一般論になるが、長幼の序は、無理の無い順位感覚とかさなるところがあり、集団の安定には役立つ。しかし危機的な状況であれば、それに応じた能力中心の順位感覚がはたらく。時代によつて形態は異なるであらうが、その二つのバランスを探りつつ運営がなされてきたと見る方が無理がないと思われる。長幼の序も年功序列も、状況の如何にかかわらずはたらく原理ではあり得ない。

b 贈与・互酬の原理をめぐる阿部謹也の主張

阿部謹也の世間論において、それ以上に奇妙な議論としか言いようがないのが《贈与・互酬の原理》と言われるものである。阿部によれば、人間と人間の関係はもとほは贈与・互酬の原理が基本であり、西欧でも貨幣が浸透するまでは、それが基本であったと言う。しかし貨幣経済の進展によってそれは名残り程度になっていったが、日本では世間を成り立たせる原理として機能し続けているとされる。本人の主張をできるだけ詳しく聞いてみることにしたい。⁽²⁾

……贈与慣行そのものが、貨幣経済の進展にもかかわらず日本で生き残っているのはなぜかという問題に戻りますと、これは大問題でありまして、貨幣経済と並んで贈与・互酬関係も今日まで強く残っています。貨幣経済の展開は時間をかけて徐々に進んだと一応はいえます。貨幣を使う人間は、貨幣の浸透によって分断されることがなく、世間という絆が貨幣を使う主体になったと、一応、私はそういうふうと考えております。

どういふことかというところ、西鶴の『世間胸算用』などを見れば分かりますように、世間に対する義理は、貨幣経済の浸透の後でも生き残っています。いまでもそうですね。たとえば、お葬式のときに香典を持ってくるんですが、現金でもつていくことは許されません。しかし、のし紙をつけた袋に入れればいい。しかし、これも「御霊前」と書いてあったり、「御仏前」と書いてあったりするわけで、結婚のお祝いの場合も、それぞ

れの儀礼にふさわしい呪術的なものですが、そういう袋に入ればよろしいわけです。

結婚のお祝いとか、葬式のときの香典は貨幣です。さすがにできるという点は、ヨーロッパと根本的に違います。しかし、その場合、貨幣はむき出しでは使えないので、のし紙、これはアワビですから、アワビの代用品であるのし紙を付けねばよろしい。貨幣そのままでは贈答に用いられないけれども、そういう形にすれば通用するわけです。貨幣は実質的にもちいられるけれども、のし紙をつけることによって、古来の事実的な人間関係が形の上では残存します。これを残存させているのは何かというと、世間の約束ごとだと、私は理解しているわけですが、このへんはたぶんもっと明快に答えることができる問題で、まだ答えが未熟だと、自分でも理解しています。

ヨーロッパではそういう経過をたどらなかったのです。貨幣の浸透とともに、日常生活のかなりの部分は貨幣で賄うことができるようになりました。人と人の関係を表現する部分については、貨幣で代替することは今でも許されません。したがって、結婚のお祝いにお金をもっていくとか、葬式のときの香典にお金を持っていくことはぜったいに許されないことです。

要するに、自分で考えたものを何か贈る場合が多いのです。この違いはどこから来るのかというと、ヨーロッパ流の個人が生まれている場合と、ヨーロッパ流の個人が生まれていない場合、つまり世間という集団の中に埋没している場合との違いだと、私は考えています。『ヨーロッパを見る視角』p.493-494)

ところで阿部は、ヨーロッパでは『人と人の関係』では貨幣で代替するのは絶対にゆるされない、と強調してい

るが、これが間違いであることは、西洋社会について幾らか知っている者には自明なのではなからうか。これがNHKで放映されたとき、異論を呈する人がいなかったのであらうか。あるいは放映する側が事前にチェックするようなこともなかったのであらうか。いずれにせよ、どういう力学がはたらいていたのだろうか、と疑問がつのらずにはおれない。

C ドイツ民俗に見る金銭的な相互扶助：「事例」婚礼における金銭をめぐる伝統

具体例を挙げよう。ドイツの例でいえば、結婚をめぐる村社会の伝統では村人が新婚夫婦のためにお金を持ち寄るのが普通であつた。実際、金銭で助けるのでなければ応援の意味がないであらう。もとより持ち寄る金額にはおのずと厚薄がある。親族や名付け親などは多額であり、関係が薄くなるにつれて金額は小さくなる。またその金額には当然にも不文律のようなものがあつて、その辺りのバランス感覚はそれぞれにもとめられる。

それがよく現れるのは、昔の婚礼披露宴の場面である。それはまた多くの場合、御馳走の等級にも反映される。婚礼というと豪華なメニューが思い浮かべられるが、(主催者側に見栄や何らかの思惑があつて大盤振る舞いをすることもないわけではないが)通常はそれに与るのは比較的少数で、主に親族と名付け親である。また婚礼料理については歴史的に領主による制限令が何度も出ており、極く近親に限るべしとか、何品に限るべき、といった規制が行なわれてきた。そうした品数や料理の本身にはここでは立ち入らないが、注目すべきは、婚礼にはそれ以外にも大勢の客が訪れることである。そうした大勢に供されるのは御馳走ではなく、特別に焼いたパン(たとえばブレーツェルと呼ばれる縁起のよい形の8の字パン)とコーヒーマである。村人のなかには、手すきの時にちよっ

と顔を出すだけの者もいる。しかしバンとコーヒーの席に長時間坐っているか申しわけ程度で帰るかはともかく、大事なのは彼らが金銭を持参することである。そして受け取る側は、それを帳面に記載する。それは、その客たちの側に祝い事などがあつたときには、受け取つた金額と同額を祝い金として出すためである。それゆゑ《利子のいらぬ借金のようなもの》とも言われる。なおそうした客は（地域によつてさまざまであるが）指標的には《御祝儀客／御祝儀連》（Schenkeleute）と呼ばれる。そしてこれがどこおりに行われ、また金額面でも過不足なく果たされることが付きあいになる。つまり結婚のような入用の多い時には相互に助け合うのである。それぞれが物入りのときに金銭を持ちより、またそれを忘れることなく別の人が入用の時には原則として自分が受けたのと同じくらいの御祝儀を持参するのであるから、《互酬関係》（これ自体は妙な用語だが）ということになる。そうした相互扶助が人間関係の生きたかたちであろう。それを見ると、《人間と人間の関係にはお金は動かない、それがヨーロッパだ》などと説いたり、それを聞いて感心したりしているのは論外と言うほかない。

ではなぜ阿部はそういう間違つた説明をしたのであろうか。好意的に見るなら、そう説明したくなるような経験をしたり、またドイツ人からそういう解説を受けたことも考えられないわけではない。実は、現代のドイツ人がそういう解説を聞かせることもあり得るのであるが、それはそれで経緯がある。

村の相互扶助は、先に挙げたような金銭での助け合いが伝統であるが、その伝統が現代に近づくと共に段々わずらわしいと感じられるようになっていったのである。それには、伝統的な相互扶助のシステムにたよらなくても、ほとんどの人々が自前でやってゆける位にまで国民が豊かになつたことと密接に関係している。要するに伝統が意義を失つたのである。実際、現代はそういう状況が一般的である。その現代の状況がそれはそれで歴史的

なものであることを無視して、偶々経験した現代の様相を、伝統であると説いたのが阿部の論であつたと考えられる。

なお婚礼にさいして村人が金銭を持ちよる伝統は、ドイツの民俗学の本を開けば、きちんと解説されている。たとえば筆者が訳したシュヴェート夫妻による南西ドイツ、シュヴァーベン地方を対象にした民俗学書の「結婚」の項目である。⁽²⁾さらに付言すれば、民俗学の研究書や案内書では、信頼できるものを選ぶことが大事である。ヘルベルト・シュヴェートは数年前に亡くなったが、マインツ大学の民俗学科の主任教授だった人物で、ヘルマン・パウジンガーとも共同の仕事があり、特に歴史民俗学において手堅い研究者であつた。

d 近代における金銭による互助の衰退…豊かな社会と伝統的拘束への忌避

ところで、習俗行事と金銭の問題では、重なるような別の現象にも触れておきたい。民俗学では《物ねだり習俗》(Heischebrauch)と呼ばれるものである。これは、節目になる行事、クリスマスや御公現にさいして、特定の人々(身分・年齢など)が、村や町の家々をまわつての金品をあつめるという習慣である。また結婚式などでも、特定の集団に対して金品を渡すことが習慣となつている場合があつた。その場合、受け渡しされるのは、品物でも金銭でもよく、両者にあいだに特に意味の隔たりはない。ところが、そうした物あつめは、近代が進むにつれて衰微した。直接の原因は、《乞食ざた》という感覚のためである。つまり、社会が豊かになると、少々の物品を貰うことが、面倒くさくもなり、また特に恥ずかしいという感覚がつよまつた。また伝統行事の一部を構成していた物品や小銭の受け渡しなど、わずかではあれ富の再配分へといった要素は不必要になつていった。

そこで祭りの継続となると、華やかな式次第が中心となっていた。この《物あつめ》が富の再配分であるのか、身分間の調整であるかについては議論があるが、近代が進むと、物をねだったり貰ったりするのは恥ずかしい行為とみられるようになったのである。

しかし、現代はまた新しいトレンドに入っている。子供が主体になって《物あつめ》がもう一度復活してきているのである。クリスマス、御公現、聖霊降臨節、さらに万聖節と万霊節などである。また町村の若者組の伝統を意識的に復活させる動きがある。過疎地などは、若者たちは都会で働いたり学生生活を送ったりして日ごろはひっそりしているが、祭りになると若者たちが一時的に帰郷する。そして祭りの本番をになうだけでなく、各家を回る昔の物あつめも再現する。卵でも小麦粉でも金銭でもよいが、応じる側も、昔を思い出して懐かしんでいる。そのさい物品も金銭も、昔のように大きな負担とは感じられていない。豊かな社会のちょっとしたイヴェントであり、豊かさが、一時期忌避された《乞食ざた》の感覚をも薄めてしまったのが現今の状況である。そうした推移も民俗学の書物では解説がなされている。

注

- (1) 船曳健夫『日本人論』再考』NHK 出版 二〇〇三年 一六一―一六七頁
- (2) 拙論「西欧世界の映像」『日本読書新聞』昭和六〇年五月―七月
- (3) 次のポイカートの中世末の伝説の研究を参照、Will-Erich Peuckert, *Deutsche Volksglaube im Säkularalter*. Stuttgart: W. Spemann 1942. Reprint Hildesheim u.a. 1978.

- (4) 『世間とは何か』一八一九頁、同一一一二頁
- (5) 和辻哲郎「倫理学(上)」『和辻哲郎全集 第十卷』特に二五二―二六二頁
- (6) 井上忠司『《世間体》の構造』日本放送出版協会 一九七七年
- (7) 『世間とは何か』九二〇頁
- (8) ヘルマン・パウジンガー(著)河野(訳)『フォルクスクンデ／ドイツ民俗学―上古学の克服から文化分析の方法へ』文
編堂二〇〇一年 一三九―一四二頁(原書 Hermann Bausinger, *Völkunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*,
1971, 3.Aufl.1999) .
- (9) 次の邦訳を参照・ハインリヒ・ベル(作)藤本淳雄(訳)『カタリーナ・ブルームの失われた名誉 ― 言論の暴力はい
かなる結果を生むか』サイマル出版会 一九七五年
- (10) Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer
Culturformen*. Berlin, 1887.
- (11) フェルディナント・テンニエス(著)杉之原寿一(訳)『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』理想社 1954.
- (12) 「倫理学(上)」『和辻哲郎全集 第十卷』五一〇―五一四頁
- (13) これらは文献情報をも含む日本民俗学の概説書でも取り上げられている。参照・瀬川清子・植松明石(編)『日本民俗学
のエッセン』ぺりかん社 一九七九年 福田アジオの近著『現代日本の民俗学』吉川弘文館二〇一三年
- (14) 福田アジオ『日本村落の民俗的構造』吉川弘文館 一九八二年
- (15) 『世間とは何か』一一一二頁
- (16) ウィーン大学民俗学科で1983年に行なわれた招待講演で、翌年『オーストリア民俗学誌』に掲載された。参照・ヘル
マン・パウジンガー(著)河野(訳)『現代民俗学の輪郭』愛知大学『一般教育論集』第1号(1988) p.79-94, here p.85-86. (原
著・Hermann Bausinger, *Konzepte der Gegenwartsvolkskunde. Vortrag im Institut für Volkskunde der Universität Wien
am 24. März 1983*. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, NS, 88 [1984], S.89-106) .
- (17) 『世間とは何か』一八一―一九頁
- (18) 『世間とは何か』一三三頁
- (19) 『世間とは何か』一七頁

『世間と社会』は『日本と西洋』を比較できる規準だろうか？ (一)

- (20) これは一般に指摘されていることだが、古典的な言及では早く内藤湖南『清朝史通論』や『支那史學史』がある。
- (21) 『ヨーロッパを見る視角』四九三―四九四頁
- (22) ヘルベルト & エルケ・シュヴァーテ『南ドイツ・シュヴァーベンの民俗―年中行事と人生儀礼』文楫堂二〇〇八年
一五三頁(原書: Herbert & Elke Schwedt, *Schwäbische Bräuche*, Stuttgart 1986.)

